

年十六、夜与帳下及宦者宮人數人通謀、踰垣入宮、至天安殿、左右呼曰、賊至、珪驚起、求弓刀不獲、遂弑之、

(『通鑑』卷一一五、晉紀三七)

(29) 今西龍「朱蒙伝説及老獺稚伝説」(『芸文』六一一、一九一五、『朝鮮古史の研究』所収、一九三七)

(30) 朝鮮歴代の巫については、李能和・崔南善『朝鮮巫俗考・薩滿教剖記』(一九二七)が史料を輯めて簡単な考察を行っている。

(31) 李能和氏は前掲『朝鮮巫俗考』第二章、高句麗巫俗に、

至於師巫、即如周之太師為國家占吉凶、又如滿州之薩滿主祭天神者也、且師巫勸王修德禳災、語甚当理、若置諸左伝或漢書之中、則与賢臣良佐之言論災異、其義相類、自当不讓一頭地也、今以其言出於巫口故人皆不齒、雖然觀其師巫之名義、可知當時為王之師表、故國有災異、必質之師巫者矣、

と述べている。しかし『契丹国志』卷二七、歲時雜記、正旦の条に、

…便令師巫十二人、外辺邊帳、憾鈴執箭、唱叫於帳内、…

とある師巫は、特別の巫とは思われない。

(32) 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』(一九三七)、村山智順『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府調査資料三六輯(一九三二)など。

— 一般教養 —

- (10) フレイザー『金枝篇』永橋卓介訳(一九五二)、古野清人『原始宗教の構造と機能』(『同著作集』二所収、一九七三)など参照。
- (11) 天の階層は九の他にも、七、三十三等々、民族によって様々な考えをもつ。その起源については、七はメソポタミアからの影響であるとか、三十三はインドから伝わったとか、まだ推測の域を出ない。九については、エリアーデ氏は「三×三にもとづいた可能性があり、おそらく七よりも起源が古いであろう」と言うし、ハルヴァ氏は「九はミトラ教の影響も考えられる」と論じている。
- 前掲エリアーデ『シャーマニズム』第八章、前掲ハルヴァ『シャーマニズム』第一章。また岩井大慧「シャーマン教の世界観に表はれたる仏教的要素に就いて」(『白鳥博士還暦記念東洋史論叢』所収、一九二五)など参照。
- (12) 江上波夫「匈奴の祭祀」(『ユウラシア古代北方文化』所収、一九四八)たとえ『大戴礼記』卷八、明堂には、
- 明堂者、古有之、凡九室、一室而有四戸八牖、三十六戸七十二牖、以茅蓋屋、上田下方、明堂者、所以明諸侯尊卑、
- とある。
- (14) 道術の士という意味の「道士」という言葉は、後漢の頃から始まるという。酒井忠夫・福井文雅「道教とは何か」(『道教』一所収、一九八三)
- (15) 前掲エリアーデ『シャーマニズム』
- (16) 前掲ハルヴァ『シャーマニズム』第九章、雷に「トルグート人は俺はメルキュットだ」と叫べば、自分は雷にうたれないと信じている」といった資料が引かれており、高車が雷の際にとつた行動はこれとつながりがあると考える。
- (17) 前掲ハルヴァ『シャーマニズム』第二章、ニオラツツエ『シベリア諸民族のシャーマン教』牧野弘一訳、第二章(一九四三)
- (18) フィンダイゼン『霊媒とシャーマン』和田完訳、第七章(一九七七)
- (19) 護雅夫「古代チュルク人における「狼頭の神」について」(『民族学研究』一四一一)、佐口透等訳注『騎馬民族史—正史北狄伝—』二、(一九七二)注(17)(18)参看。
- (21) 前掲ハルヴァ書等参看。最新刊メルヒェン—ヘルフェン『トゥバ紀行』田中克彦訳(一九九六)にもシャーマンの活動が捉えられている。
- (22) 東ローマの將軍ゼマルコスが、五六八年の末、ユステイニアヌス二世の命

によって、突厥と同盟を結ぶ使者として室密可汗のもとへ旅したときの記録が、ごく一部残っている。

「彼等は自から凶兆を禳ふ巫覡であると言ひ乍ら、ゼマルクスのところへやって来て、一行の荷物を悉く下ろして其の真ん中に置いた。それから彼等は荷物の上で鈴を鳴らし一種の大鼓を叩き始め、一方、或る者は焰をあげパチパチ音をたててゐる香木の葉を持つて荷物の周りを走り廻りそして狂人のやうに暴れ狂ひ、恰かも邪氣を追ひ攘ふやうな身振りをした。此の悪魔禳ひ(彼等はさう考へてゐる)をやり乍ら、彼等はゼマルクス自身をも火の間を通らしめ、又同じ様にして彼等も彼等自身に対する清めの行をしたやうに見えた。斯る行事がすんでから一行は出迎への人達と共に可汗の宮殿に向つて進行した。」(Yule and Cordier. Cathay and the Way Thither, Vol. I. Note VIII. From the Fragments of Menander Protector.)

- (23) 岩井大慧「遊牧民族鮮苔資料匯集」(『遊牧社会史研究』七、一九六一)、同「遊牧アジア北方民族の禱雨について」(『駒沢史学』一〇、一九六二)
- (24) 江上波夫「ユウラシア北方民族の葬礼における髻面・截耳・剪髪について」(『芸文』三六、一九四八)、『ユウラシア北方文化の研究』所収、一九五一)
- (25) 内田吟風「烏丸鮮卑の源流と初期社会構成—古代北アジア遊牧民の生活—」(『北アジア史研究』鮮卑・柔然・突厥篇所収、一九七五)
- (26) 『南齊書』卷五七、魏虜伝
城西有祠天壇、立四十九木人、長丈許、白幘・練裙・馬尾被、立壇上、常以四月四日、殺牛馬祭祀、盛陳鹵簿、辺壇奔馳奏伎為樂、
シャーマニズムで使用する木の人形については注(17)(18)の各書参看。又加藤九祚「北東アジア民族学史の研究」(一九八六)にも多数の図版が収められている。
- (27) 注(1)参看。
- (28) 道武帝の死については、所伝それぞれが微妙に違っている。今は『通鑑』に従う。
- 紹兇很無頼、好輕遊里巷、劫剝行人以為樂、珪怒之、嘗倒懸井中、垂死乃出之、齊王嗣屢誨責之、紹由是与嗣不協、戊辰、珪譴責賀夫人、囚將殺之、会日暮、未決、夫人密使告紹曰、汝何以救我、左右以珪殘忍、人人危懼、紹

こともあろう。この区別はなかなか難しい。とはいえ、シャマンと祭司の区別をすることは、単に職能の違いを捉えるばかりでなく、シャマニズムの発展段階を見極めることにもつながる。北方民族の祭祀がシャマンの呪術的能力に支えられたものであり、中国の巫が宗教儀式の執行者であったことは、ここに引いたわずかな記録からでもよく分った。シャマンから祭司への変化は、例えば鮮卑拓跋部の祭天儀式に見えるように、北方民族が中国地域へ入り漢化していく際に顕著に現われたようである。それではシャマニズム信仰の継続する北方民族の間ではどうであったのか。しかし、ぜひ追究したい疑問であるが、以上の史料ではまだ不足である。

この他、上掲の諸史料から窺えることとして、如何に優れた能力をもつシャマンでも、世間的なたち回りのうまいシャマンでも、部族や国の首長の地位についた者はいなかったということがある。時に首長の中にシャマン的能力をもつ者が出たことはあったが、それはシャマニズムの世界では珍しくないことで、宗教者であるシャマンが政治権力を握ることはまた別である。たいていシャマンは、首長から利用される位置に居たようである。

またシャマンが多勢集まって活動するとか、宗教組織を作るといった例も見られなかった。儀式の場で補佐役を使う場合を除き、シャマンは普通個人で仕事を行ったようである。

以上この結語にまとめたことはどれも、シャマニズムの歴史やシャマンの宗教家としての特徴を考える上に欠かすことのできない要点である。ただ拙稿は、シャマンの活動に限って、明らかな史料のみをまとめたものである。ここに浮び上がった諸問題については、更めて別の

の角度から検討を行う所存である。

註

- (1) 村田治郎「滿蒙民族の祭天」(『滿蒙』一五―一九、一九三四)、同「滿蒙巫史」(『滿蒙』一五―一一、一九三四)、同「元代の巫(滿蒙巫史二)」(『滿蒙』一五―一二、一九三四)、護雅夫「遊牧騎馬民族国家」(一九六七)、また羽田亨「北方民族の間に於ける巫に就いて」(『芸文』七、一九一六、羽田博士学論文集)下巻所収、一九七五)も参考になり、近年では劉小萌・定宜庄「薩滿教与東北民族」(一九九〇)といった書も出ている。
- (2) M・エリアーデ「シャーマニズム」堀一郎訳(一九七四)に付された「シャーマニズム邦語文献目録」には主な論著が記され、またウノ・ハルヴァ「シャマニズム―アルタイ系諸民族の世界像―」田中克彦訳(一九八九再刊)の「訳者のあとがき」には、近年の邦訳書が解説されている。古い所では岩井大慧「わがシャマニズム研究の回顧」(『民族学研究』一四―一、一九四九)が我国の北方シャマニズム研究の初期の状況をまとめている。
- (3) 拙稿「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について」(『東海女子短期大学紀要』一三、二二、一九八七、一九九六)
- (4) 佐々木宏幹「シャーマニズム―エクスタシーと憑依の文化―」(一九八〇)。また古野清人「シャマニズムの研究」(『同著作集』三、一九七四)、宮家準・鈴木正崇編「東アジアのシャーマニズムと民俗」(一九九四)など参照。
- (5) 『漢書』卷二五、郊祀志上
民之精爽不弔、齋肅聰明者、神或降之、在男曰覡、在女曰巫、使制神之
巫位、為之牲器、使先聖之後、能知山川、敬於禮儀、明神之事者、以為
祝、能知四時犧牲、壇場上下、姓氏所出者、以為宗、
- (6) 白鳥庫吉「東胡民族考」(『史学雑誌』二二―四、一九一〇、『同全集』四所収、一九七〇)
- (7) 江上波夫「徑路刀と師比」(『ユウラシア古代北方文化』所収、一九四八)
- (8) 「蹈」の字のとおりなら踏むことになるが、「踏」の字に解して、叩くと読む説に従う。小竹武夫訳「漢書」二(一九七八)参照。
- (9) 手塚隆義「胡巫考」(『史苑』一一―三、一九三八)

新羅の一方言では巫を次次雄（慈充）と呼ぶことがあり、巫覡が国人から尊敬を集めていたことよって、首長も次次雄と呼ばれるようになったと云うのが本当だとすれば、逆に時代を遡れば、かつては巫覡が首長であったという可能性がある。古くには、巫覡は共同体をまとめ治めていく力があつたということである。

あるいはこの王次次雄自身が、巫覡のような能力の持主であつたということも考えられる。右の記事から見れば、新羅では既に尊長者の政治力と巫覡の宗教的力とは分れていたと察せられるが、巫を重視尊崇する社会が続いている以上、政治的権力者でありながら巫の能力をも併せ持つ者が現れたとしても何ら不思議はない。

最後に新羅のシャマンの服装について参考になる記事があるので引いておきたい。

（憲康王五年）三月、巡幸国東州郡、有不知所從來四人、詣駕前歌舞、形容可駭、衣巾詭異、時人謂之山海精靈、古記謂王即位元年事、

〔『三国史記』卷一一、新羅本紀一一〕

ここに巫覡の文字はないが、どこからか現れた異様ないでたちの四人は、駕の前で歌舞したことから推して、おそらくシャマンであろう。現代の調査によれば、朝鮮半島の巫覡の服装は特に奇異なものではない⁽³²⁾。ごく日常的な、或は立派に整えられた儀式用の朝鮮服といつてよい。しかし古代の一部の地域には、まるで山海の精霊と思わせるような特異な装束のシャマンがいたのではなからうか。高車の項で述べたように、北方狩獵遊牧民のシャマンは、鳥や動物などの姿を模していた。新羅のシャマンも、それと似たような姿ではなかつたらうか。

三 結語

拙稿では、はっきりと巫もしくは覡の文字のある史料だけを集めたので、広い地域と時代に亘るシャマンを対象にしたものの、収録することができた記事はわずかであった。シャマニズムを信仰していたことが分かっていながら何も触れない民族も出来てしまった。しかし数は少なくても、実に様々な記事が集まったと思う。

始めに示した佐々木宏幹氏によるシャマニズムの定義やシャマンの区分などは、北方民族の歴史資料にも実にうまく適合した。シャマンの仕事である予言・託宣・占卜・治病などは、全てその実例を得ることができた。シャマンの中には各種の仕事を一人で全部こなした者がいたし、一つの占卜、予言を複数の者が行ない、その精度を上げようとしたらしい例も見られた。

又シャマンがトランス状態のあと、エクスタシー（脱魂）とポゼツション（憑依）のいずれの形に入ったかという興味深い問題についても、すばらしい史料が確認された。柔然の女シャマン地萬の話は、シャマンが脱魂して天上と地上の間を往き来できたことを示し、そして柔然の人々が心からそれを信じていたことを伝えている。一方、高句麗の故国川王が陵前に松を植えるよう告げた話は、まぎれもなく亡霊がシャマンのもとに降下し、憑依したことを示す好例である。

しかしシャマンと祭司の区別については、やはり記事が至って簡略なこともあり、殆んど明らかにはできなかった。シャマンの仕事にはいろいろあり、儀式を行う場所や場面に応じて、シャマンは行動を様々に変えたであろうから、シャマンでありながら祭司的行動をとった

この巫の言葉には二つの注目すべき所がある。一つは「王が私に降った」という点で、王の霊が天上より降下して巫のもとへ来たということである。いま一つは、「汝は朝廷に告げよ」と、王の言葉が一人称で語られていることである。これらによって、王の霊が巫に憑依して言葉を伝えたことは明らかである。いわゆる託宣である。この巫はまぎれもなくシャマンであったといえる。託宣には大別すると二つの形がある。一つは神や精霊がシャマンの身体を完全にのっとりしてしまい、神霊自らがシャマンの口を介して語るものであり、いま一つは、シャマンと神霊が対話を行い、シャマンが神霊の言葉を周囲に居る人々に伝え、説明するという形である。この国壤の場合は前者の形と考えられる。

(宝臧王四年五月)、城有朱蒙祠、祠有鎖甲・鉞矛、妄言前燕世天所降、方囿急、飾美女以婦神、巫言、朱蒙悦、城必完、

(卷二一、高句麗本紀九)

これは宝臧王の四年、唐の貞観一九年(六四五)に、唐太宗の軍が高句麗の遼東城を攻めたときの様子である。遼東城内には始祖の朱蒙の像が置かれ、天が下したといわれている鎧や矛と共に祭られて、これを巫が奉祠していた。唐軍が切迫すると、城内の人々は朱蒙に婦神を並べて祭った。巫は「朱蒙が喜んでおられるから、城は必ず大丈夫だ」と言ったという。

『三国史記』のこの条は、実は『唐書』卷二二〇、高句麗伝の文をそのまま引用している。全文同じであるが、ただ「巫」の字は『唐書』では「誣」とする。誣であれば誣言となり、「朱蒙が喜んでいるなどと人々を欺いて言った」という意味になる。では誰がそう言ったのか

ということ、『三国史記』の撰者は高句麗の宗教習俗をふまえて、「巫」と書いたのであろう。出典である『唐書』に従えば「誣」が正しいのであるが、今はそのまま、巫の行った祭祀として捉えておこうと思う。

百濟

『三国史記』義慈王本紀に、

(義慈王二十年六月)有一鬼入宮中、大呼百濟亡、百濟亡、即入地、王恠之、使人掘地、深三尺許、有一龜、其背有文、曰、百濟同月輪、新羅如月新、王問之巫者、曰、同月輪者滿也、滿則虧、如月新者未滿也、未滿則漸盈、王怒殺之、或曰、同月輪者盛也、如月新者微也、意者、國家盛而新羅浸微者乎、王喜、

(卷二八、百濟本紀六)

という記事がある。義慈王は百濟最後の王。この翌年(六六一)に国は亡びる。掘り出された亀甲の文字を読んだ巫は「満つれば欠ける」、即ち百濟の命運が既に尽きたことを告げた。この時の巫の言葉は、亀甲に書かれた文字の解釈に終始している。巫は神霊の言を伝えたのではなく、占いの結果を語ったのであろう。

新羅

新羅第二代南海次次雄について、『三国史記』には次のような注が付されている。

次次雄、或云慈充、金大問云、方言謂巫也、世人以巫事鬼神、尚祭祀、故畏敬之、遂称尊長者、為慈充、

(卷一、新羅本紀一)

が言うには「これは不吉の兆であります。天が妖怪を出して人君に反省を促しているのです。君が徳を修められれば、禍は福となりましよう」と。次大王は戯楽度のない不仁の人物で、しきりに回りから諫められ、先代の王から位を承ける時にも反対者が多かった。こうした意見を聞くのは大嫌いである。「凶ならば凶、吉ならば吉だ。妖だと言いながら、また福にできるとは何事だ。」王は怒って師巫を殺してしまつた。

王の怒つた原因はさておき、師巫の言葉は儒者の説く天人相関の説と全く同じといつてよい。師巫がこの答えを出すのにどのような儀式をふんだかは書かれていないが、答への内容から見れば、天神が師巫にのりうつつた訳ではない。また師巫が天に上り神に伺いをたてたのでもない。つまりこの師巫は祭司または占師であつたと判ぜられる。師巫というのは巫とどう違うのであろうか。師巫は巫者達を掌管する地位の称であらうか。もしそうだとすれば、祭司色が強く、儒教の論理が持ち出されたことも納得される。李能和氏は「師巫というのは周の太師のように国の吉凶を占い、満州のシャマンのように天神を祭つた者で、師巫という名からすれば王の師表であつたと考えられる」と述べている。師巫の称はまた『契丹国志』にも出てくる。しかし、ここでの師巫は巫と同義に使われているようである。おそらく師巫は巫師、巫と何も変わらないように思うが、まだ結論は出せない⁽³¹⁾。

(山上王十三年) 秋九月、酒桶女生男、王喜曰、此天賚子嗣胤也、始自郊豕之事、得以幸其母、乃名其子曰郊彘、立其母為小后、初小后母孕未産、巫卜之曰、必生王后、母喜、及生名曰后女、

(卷一六、高句麗本紀四)
山上王の十三年(二〇九)、小后が男の子を産んだ。この子は郊彘と名づけられ、次代の東川王となる。小后はもと酒桶村に住む娘であつたが、高句麗の宮廷から郊豕が逃げ出し、これを捕獲するために出た者らの目にとまつたことから山上王の寵を得た。小後の誕生する前、その母は巫から「生まれてくる子は必ず后となる」とトを受けていたという。

(東川王八年) 秋九月、太后于氏薨、太后臨終遺言曰、妾失行、將何面目、見国壤於地下、若羣臣不忍擠於溝壑、則請葬我於山上王陵之側、遂葬之如其言、巫者曰、国壤降於予曰、昨見于氏婦于川上、不勝憤恚、遂与之戰、退而思之、顔厚不忍見国人、爾告於朝、遮我以物、是用植松七重於陵前、

(卷一七、高句麗本紀五)
東川王の八年(二三四)、太后の于氏が亡くなつた。太后の臨終の言葉に「失行」とあるのは、先々代の故国川王(国壤)の後であつた彼女が、故国川王の継嗣問題に関わつて弟の一人発岐を死に至らしめ、別の弟の山上王が位に即くと又その後になつたという過去をさす。遺言に沿つて后は山上王の陵側に葬むられた。ところがその後、巫がこういうことを伝えた。「国壤が私に降つて、『昨日于氏が川上に帰つてくるのにあつて、つい悲りにたえず戦つてしまつたが、あとで考えてみると、はずかしくて国人にあわせる顔がない。汝は、我と于氏とを遮るために、陵の前に松を七重に植えるよう朝廷に告げよ』とおっしゃいました。」

く踊りながらトランス状態に入る訳ではない。「女巫壇に升りて鼓を揺らす」というのは、いかにもゆつたりとしたリズムの、整然とした舞である。また巫による託宣も行われない。天興三年の四十所の天神の祭りの時点では、女巫が本来のシヤマニズムの儀式を行っていたかもしれないが、天賜二年後の郊祀のように制度化された儀式では、巫はシヤマンから離れた、中国流の巫祝となっていたように思われる。

なお『宋書』の索虜伝には、

開暴虐好殺、民不堪命、先是、有神巫、誠開当有暴禍、唯誅清河殺萬民、乃可以免、開乃滅清河一郡、常手自殺人、欲令其數滿萬、或乘小輦、手自執劍、擊檐輦人腦、一人死、一人代、每一行、死者數十、夜恒變易寢處、人莫得知、唯愛妾名萬人知其處、萬人與開子清河王私通、慮事覺、欲殺開、令萬人為內庇、夜伺開獨處、殺之、開臨死曰、清河、萬人之言、乃汝等也、

(『宋書』卷九五)

という話がある。これは拓跋開(珪)すなわち道武帝の死因について、南朝の人が、敵国魏を茶化して作り上げた話のようである。道武帝が晩年衰弱したとき、左右の者に疑念を懐いては次々に殺し、国政が乱れたというのは間違いない。但し、その後のことは、道武帝の息子の一人清河王が、乱暴狼藉を重ねた末、譴責を受けて幽閉された母の賀氏を救うために、宦者宮人らと通謀して道武帝を弑したというのが真相のようである⁽²⁸⁾。それにしても、この話に神巫を登場させたのは鮮卑の宗教の特徴をとらえてのことであろう。面白い。

高句麗

高句麗の疆域は朝鮮半島の基部に位置し、南は中国の歴代王朝と接し、北には興安嶺を控えた夫餘の地に連っていた。中国は高句麗を夫餘の別種と考え、高句麗自身は始祖の朱蒙が夫餘から出たという伝説をもつなど⁽²⁹⁾、その民族や文化は北方地域と深く結びついていた。

高句麗の巫については、高麗の金富軾撰『三国史記』の中に五つの記事がある⁽³⁰⁾。

(瑠璃明王) 十九年秋八月、郊豕逸、王使託利・斯卑追之、至長屋沢中得之、以刀断其脚筋、王聞之怒曰、祭天之牲、豈可傷也、遂投二人坑中、殺之、九月、王疾病、巫曰、託利・斯卑為祟、王使謝之、即愈、

(卷一三、高句麗本紀一)

瑠璃王の十九年というのは、紀元前一年のことになる。郊豕とは天を祭るときに犠牲として供する豕である。この豕を傷つけたのは重罪だといっているのであるから、昔高句麗では、儀式用の動物を聖別して大切に畜養していたことになる。このときの巫は、王の病を祟りによるものと占い、王の命を受けて謝罪鎮魂の祈禱を行った。

(次大王三年) 秋七月、王田于平儒原、白狐隨而鳴、王射之、不中、問於師巫、曰、狐者妖獸、非吉祥、况白其色、尤可怪也、然天不能諱諱其言、故示以妖怪者、欲令人君恐懼修省、以自新也、君若修德、則可以転禍為福、王曰、凶則為凶、吉則為吉、爾既以為妖、又以為福、何其誣耶、遂殺之、

(卷一五、高句麗本紀三)

次大王の三年(一四八)、田獵する王の前に白狐が現われた。師巫

黠戛斯

イエニセイ川上流域に居住した黠戛斯は、アーリア系の特徴をもった民族である。彼らの言葉チュルク語では、シャマンのことをカムという。

祠神惟主水草、祭無時、呼巫為甘、昏嫁納羊馬以聘、富者或百千計、喪不斃面、三環尸哭、乃火之、収其骨、歲而乃墓、然後哭泣有節、

(『唐書』卷二二七下、回鶻下、黠戛斯)

黠戛斯は狩獵、牧畜に加え農耕生活も行い、遊牧地域とは違った習俗をもっていた。「祭りには一定した時がない」とか、「喪式するとき、顔を切つて悲しみを表す儀式を行わない」とあるように⁽²⁴⁾、そのシヤマニズムは、モンゴル系やトルコ系とはまた異なった様式であったことが察せられる。

鮮卑

興安嶺の東部で狩獵牧畜生活を営んでいた鮮卑は、匈奴が弱体化したあと強盛に赴き、その中の拓跋部は北魏を建国する。鮮卑の言語や習俗は烏丸とほぼ同じであったという⁽²⁵⁾。

北魏太祖道武帝は、建国の当初から諸祭祀を中国的に整えて行つた。祭天の儀式は郊祀となり、先祖の靈は廟の中に祭られた。太祖の天興三年(四〇〇)に、こういう記事がある。

置献明以上所立天神四十所、歲二祭、亦以八月、十月、神尊者以馬、次以牛、小以羊、皆女巫行事、

(『魏書』卷一〇八之一、礼志一)

これは皇帝の父献明帝より以前の、先祖代々が祭つてきた四十所の天の祭場を年に二度ずつ祭るように定めたもので、その儀式を執り行うのはみな女巫であった。やがて天賜二年(四〇五)になると、西郊での郊祀の礼が整備され、以後毎年行われることが決められた。

天賜二年夏四月、復祀天于西郊、為方壇一、置木主七於上、東為二陛、無等、周垣四門、門各依其方色為名、牲用白犢・黃駒・白羊各一、祭之日、帝御大駕、百官及賓國諸部大人、畢從至郊所、帝立青門内近南壇西、内朝臣皆位於帝北、外朝臣及大人、咸位於青門之外、后率六宮、從黑門入、列於青門内近北、並西面、廩犧令掌牲、陳於壇前、女巫執鼓、立於陛之東、西面、選帝之十族子弟七人執酒、在巫南、西面北上、女巫升壇、揺鼓、帝拜、后肅拜、百官内外尽拜、祀訖、復拜、拜訖、乃殺牲、執酒七人西向、以酒灑天神主、復拜、如此者七、礼畢而返、自是之後、歲一祭、

(同前)

この郊祀には、儀式次第を見れば分るように、旧来の北方民族としての祭天の面影が尚も濃く残っている。祭壇には七つの木主が置かれている。『南齊書』にはこれが木人と記され、人の形をしていたようである。シヤマニズムの祭祀にこうした人形はよく用いられる⁽²⁶⁾。七という数も、九とともにシヤマニズムの聖なる数である⁽²⁷⁾。この他、女巫が鼓を執ることは勿論のこと、牲を殺したあと木主に酒を灌ぐ所などは、遊牧民が牲を殺し草木を樹てて、これに馬乳酒などを灌いだのとそっくりである。

しかし儀式はやはり中国化されたものである。巫は鼓を持って激し

ら巫師の話が出た。「国を出発する日、巫師二人に占わせたところ、『この遠征は非常に安泰でありましょう。唐と戦を交えることはありますまい。そして一人の立派な人に出会って帰ることになりました』との結果を得ましたが、郭公に会って、そのとおりになりました。」そして皆はいつまでも喜び合い、郭子儀は巫師の背を撫で、回鶻の首長らは巫師に賞として纏頭の綵を与えた。

ここではシャマンのことを巫師と記しているが、巫と同義に考えてよからう。男女の別は分らない。回鶻のシャマンは予言を行って、見事にそれを的中させた。郭子儀はシャマンの背を撫でたというから、シャマンは出発してからこの時まで、ずっと軍に従っていたのである。回鶻は行軍の時にはシャマンを伴い、途中必要に応じて予言や、占卜を行わせていたのであろう。シャマンの数が複数であったのは、占いの精度を上げるためではなからうか。

郭子儀らが盟約を交わしてから約一週間後、唐と回鶻の連合軍は吐蕃軍十万以上を破る大戦果をあげるが、この戦闘の際にも巫師が力を発揮した。

初白元光等、到靈台鼎西、探知賊勢、為月明、思少陰晦、廻紇使巫師便致風雪、及遲明戰、吐蕃尽寒凍、弓矢皆廢、披氍徐進、元光与廻紇随而殺之、蔽野、

(同前)

吐蕃軍を夜襲するには月が明るすぎた。すると回鶻の巫師は、呪術によってやすやすと風雪を起こした。吐蕃の兵はこの寒気によって凍え、弓矢を損って大敗したのである。

天候をあやつる呪術は、北アジア、中央アジアに広く見られるもの

で、例えば『梁書』芮芮伝に、

其国能以術祭天、而致風雪、前对皎日、後则泥潦横流、故其戰敗、莫能追及、或於中夏為之、則暄而不雨、問其故、以暎云、

(『梁書』卷五四、諸夷、芮芮国)

とあり、また『周書』突厥伝にも、

其部落大人、曰阿謗步、兄弟十七人、其一曰伊質泥師都、狼所生也、謗步等、性竝愚癡、国遂被滅、泥師都、既別感異氣、能徵召風雨、

(『周書』卷五〇、異域下、突厥)

とある。突厥の先祖伊質泥師都は、阿謗歩の兄弟として一人だけ狼の生む所と書かれている。狼といえば薛延陀に現われた狼頭のシャマンのことが想起される。伊質泥師都は、シャマンであった可能性が高い。芮芮の話では誰が術を行ったかを書いていないが、この呪術はシャマンが行った場合が多いようである。仏僧や一般の民が行った記録もあり、この術を持つ者は少くなかったようである⁽²³⁾。

この呪術はジャダとよばれ、ジャダストーンという石を水に入れると、そこから嵐が立ち昇り、雨や雪が降るのである。しかし科学的にみれば、そんなことができる筈はなく、おそらくジャダストーンによる化学的マジックと観天望氣とをうまく組み合わせたもので、シャマンの間に次々と受けつがれた術なのであろう。芮芮の人が中国でジャダに失敗したのは、気象情況の異なった土地では、経験的に貯えられたそれまでのデータが通用せず、観天望氣がうまく行えなかったのである。

の骸骨をつつんで頭に載せ、頭髮をこれに絡ませてとめてあり、中国の貴婦人が戴く軒冕のようであったという。しかし、儀式に参集した婦人らの全てがこうしたいでたちをするというのは、後世には例が見出せない。この婦人というのはシャマンの補佐ではなからうか。シャマンの補佐役は、やがてシャマンにならうとする見習者が行うことが多いからである⁽²⁰⁾。そうしてみると、シャマンも婦人と似たような姿をしていたのではないかと想像される。

シャマンによる清めの儀式が終ると、集まった人々は馬に乗り、群れとなって祭祀の場所、つまり雷の落ちた処を駆け回る。百回まわりおわると、次はそれぞれに一束の柳や榎をもって祭場に立てる。そして、そこに乳酪を灌いで儀式は終了する。祭場を馬で駆け回り、或は立てた樹枝などに乳酪を灌ぐというのは、北アジアに古今行われた天の祭りと同じである。従つてこの高車の儀式は、前半が落雷箇所を清める儀式であり、後半は悪霊を退治してくれた天への感謝の儀式と考えることができるであろう。

高車の住んだアルタイ山脈周辺は、開発が進み現代文明の波が及んだ今でも、シャマニズムを強く信仰する地域である⁽²¹⁾。高車の儀式は古今を通じて営まれているシャマニズムの本場の形態を伝えるものとして極めて興味深いものである。

突厥

高車、鉄勒とつづくトルコ民族は、六世紀の中ごろ、柔然を滅ぼした突厥によって広大な遊牧帝国を築きあげた。突厥の巫に関する明らかな記録は次の一条である。

五月中、多殺羊馬以祭天、男子好樗蒲、女子踏鞠、飲馬酪取醉、歌呼相對、敬鬼神、信巫覡、重兵死而耻病終、大抵与匈奴同俗、
 (『隋書』卷八四、突厥伝)

鬼神というのは、自然崇拜で信仰されるあらゆる神、精霊をさす⁽²²⁾。

回鶻

回鶻は隋代の鉄勒中の一部族で、これもトルコ系である。廻紇・回紇なども書かれた。

唐の代宗の世、吐蕃が長安に侵寇した際に、唐の將軍僕固懷恩は反逆を企て、回鶻や吐蕃、吐谷渾、党項、奴刺らと結んで陝西方面に侵入した。しかし郭子儀の働きによって、唐軍はその鋒先を挫き、にわか懐恩が亡くなったことよつて吐蕃らは退却、回鶻の首領の合胡祿都督藥羅葛らは郭子儀の下に到つて投降を請うた。その時のことである。

子儀先執杯、合胡祿都督請咒、子儀咒曰、大唐天子萬萬歲、廻紇可汗亦萬歲、兩國將相亦萬歲、若起負心、違背盟約者、身死陣前、家口屠戮、合胡祿都督等失色、及杯至、即詛曰、如令公盟約、皆喜曰、初發本部來日、將巫師兩人來、云、此行大安穩、然不与唐家兵馬鬪、見一大人即歸、今日領兵見令公、令公不為疑、脱去衣甲、單騎相見、誰有此心膽、是不戰鬪見一大人、巫師有徵矣、歡躍久之、子儀撫其背、首領等、分纏頭綵以賞巫師、請諸將同擊吐蕃、子儀如其約、

(『旧唐書』卷一九五、廻紇伝)

郭子儀と回鶻の首長らが集まって盟約を結び終えたとき、回鶻側か

である。それなら祖恵の肉体は地上のどこかに在ったのだろうか。合理的に考えると、どうしてもつじつまの合わない所がでてくる。この辺りは、その魂が神や精霊と交流するいつものシャマンの仕事とは異っている。しかしこれは、シャマニズムの世界ではごく自然に受けとられたのであろう。シャマンが天上と交流できる世界では、シャマンのトランス劇を見守る周囲の人々も、それを真実として受け入れる能力を持っていたに違いないからである。もし祖恵の母親が地萬を憎まなければ、こうした話は特に残らなかったかもしれない。

高車

トルコ民族の高車は、紀元前から丁零・丁令・丁靈などの名で匈奴の北方に在った。匈奴衰退のあとは敕勒と呼ばれ、柔然の時代にはその北方、アルタイの西南域に国を建てた。よって高車丁零とも呼ばれた。

高車の巫の記録は、落雷のあと行われた儀式に登場する。

喜致震霆、每震則叫呼射天、而棄之移去、至來歲秋、馬肥、復相率候於震所、埋殺羊、燃火拔刀、女巫祀說、似如中國祓除、而羣隊馳馬旋繞、百巾乃止、人持一束柳橫、回豎之、以乳酪灌焉、婦人以皮裹羊骸、戴之首上、縈屈髮鬢而綴之、有似軒冕、

(『魏書』卷一〇三、高車伝)

「喜んで雷霆を致す」とはいつても、彼らが雷の轟き落ちるのを特に好んでいた訳ではない。彼らは自分達が雷にうたれない力を持つと信じていたようで、「さあ来るなら来い」と叫びながら、勇ましく雷に向って矢を放った様子を表現したものである⁽¹⁶⁾。しかし時には、雷は退散せずに地上に落ちることがある。落雷した所は不浄不吉な場

所とされた。そこに悪霊がいたから雷が落ちたのである。人々は一旦その場所を避けて他の地へ移動し、翌年の秋になると再びもどって来て、清めの儀式を行った。落雷地点には牡羊が犠牲として埋められ、シャマンが火を燃し刀を抜いて祀説した。祀説の説とは、シャマンの祝詞のことであろう。火や刀を用い祝詞を唱えるのは、なるほど中国の巫や道士たちの行った祓除に似ている。

この時、シャマンはどのような衣裳を身に着けていたか。後世の例を見ると、北アジアのシャマンには、動物の毛皮や鳥の羽などで作られた一種異様な衣をまとい、頭にも同様の材質の、或は金属でできた冠や飾りを載せた者が多い。それは一見したところ、まるで動物のようにも鳥のようにも見える。シャマニズムの調査記録の中には、シャマンの所作を見守る人達は事実、シャマン自身がこれで動物や鳥そのものに変身すると信じていたと記したものがあ⁽¹⁷⁾。又こうした姿は、その氏族のトーテムを表現していると説く学者もある⁽¹⁸⁾。シャマンの特殊な衣裳には、彼をシャマンたらしめる霊力があるに違いない。

『唐書』回鶻伝には、

初延陀將滅、有丐食於其部者、延客帳中、妻視客人而狼首、主不覺、客已食、妻語部人共追之、至鬱督軍山、見二人焉、曰、我神也、薛延陀且滅、追者懼、却走、遂失之、至是果敗此山下、

(『唐書』卷二二七下)

という話が見えるが、薛延陀に現われたこの狼頭人身の神も、佐口透氏や護雅夫氏の説いたように、狼の面か狼の頭飾りを着けたシャマンの姿と察せられる⁽¹⁹⁾。

高車の記事には、婦人がそのような冠をつけていたとある。皮で羊

彼女は野心家であった。その野心を満たすために彼女は大芝居をうった。まず醜奴の子祖恵をさらって隠した。そして己のシャマンとしての力を見せつけようとしたのである。「祖恵は今天の上にいる。私なら祖恵を呼びもどすことができる。」大喜びした醜奴母子は、言われたとおり翌年の仲秋、大沢中に帳幕を立て、潔斎して天に祈った。果してその翌日、祖恵は帳幕の中に現われ、ずっと天上に居たと語った。醜奴は感激し、地萬に聖女の号を与え、自分の可賀敦つまり夫人とした。芝居は大成功であった。

地萬既挾左道、亦有姿色、醜奴甚加重愛、信用其言、乱其国政、如是積歲、祖惠年長、其母問之、祖惠言、我恒在地萬家、不嘗上天、上天者、地萬教也、其母具以状告醜奴、醜奴言、地萬懸鑿遠事、不可不信、勿用讒言也、既而地萬恐懼、譖祖惠於醜奴、醜奴陰殺之、

(同前)

その後、醜奴は地萬が左道つまり呪術がうまく、美人であることから、すっかりとりことなり国政を乱すことになった。地萬に疑いを懷いた母親は祖恵に問い質したところ、「私はずっと地萬の家にいまして、天に上ったことありません。天に上ったとは地萬が教えたことです。」という答えである。母親はこの事情を醜奴に告げた。しかし醜奴は「地萬は未来を見通すこともできる。信じなくてはいけない」と全くとり合わなかった。しかも、危険を感じた地萬の讒言を聞き入れて、醜奴はこっそりと祖恵を殺してしまった。

これは野心を持った美人シャマンと、力は強いが女に溺れる性の可汗と、そしてその二人の関係を妬む可汗の正妻との愛憎のドラマであ

る。結局地萬は祖恵の母らに殺され、醜奴は戦闘に敗れて帰った時に大臣らに殺されることになる。とはいえこのドラマは、シャマンがある時には北方遊牧国家の政治を動かすほどの影響力を持った事を教えてくれるし、シャマンが一人で様々な仕事を行ったことを伝えるなど、北方シャマニズムの貴重な史料となる。

この話の中でとりわけ注目されるのは、地萬が「祖恵は天上に居る」と言い、そして祖恵を地上に連れ戻したことである。M・エリアーデ氏は、北方民族のシャマンがトランス状態から脱魂して天上世界に飛翔する特徴をもつことを論じたが⁽¹⁵⁾、この地萬の話はその歴史事実を示すものとして捉えられるであろう。

ここには地萬が天上世界へ飛行したと書かれている訳ではないが、「我よく呼び得」とは、地萬が能動的に天上に働きかけることができ、たことを示しているし、祖恵が地上に帰ったことは、地萬が天上に上って祖恵を連れ戻したものと推察できる。ここで人々は疑念を発することもなく、すっかり地萬の力に感服した。というのも、柔然の人々は常々天上世界の存在を認め、有能なシャマンは地上と天上との間を往き来できると信じていたからである。

この話を細かく詮索すれば、疑問点は色々出てくる。例えば、祖恵はなぜ天に上ってしまったのか。それに祖恵は生きているのになぜ天に上れたのか。祖恵を天に上げたのは、神や精霊の所業であったかもしれない。そうすると生きている人間がそのまま天へ行くというのはおかしいから、魂だけが上ったのだろうか。シャマンですら身体ごと空中を飛行するわけではない。魂だけが、儀式の最中に脱して天に上る。シャマンの肉体はずっと儀式を見つめる人々の前に残るの

という。引用された『三輔故事』には、胡巫が九天を祭っていたとしている。神明台というのは、武帝の太初元年(前一〇四)、未央宮の西、長安城外に建てられた建章宮の中の大殿である。建章宮は、長安城内にあった柏梁殿が焼失したため、より規模を大きくして築かれた。

『漢書』郊祀志によれば、その中の建章宮や井幹樓は共に高さ五十丈、車の通れるほどの渡り廊下がめぐらされていたという。

顔師古は神明台に注して、

漢宮閣疏云、神明台、高五十丈、上有九室、恆置九天道士百人、

(『漢書』卷二五下、郊祀志下)

という。『漢宮閣疏』に記された所では、神明台上には九室があり、常に九天道士百人が奉祀していたという。しかし、これが仮りに史実としても、九天道士と九天巫とは別の者であろう。シャマンがそれ程多勢集まって祭りを行うことは殆んど類例を見ない。また、少数の胡巫のために百人もの道士が奉仕したとも考えられない。

もし神明台に象徴的な九室が設けられていたとすれば、それは中国的な九天の觀念にもとづいたものであろう。漢には儒教理念を具現した明堂が建てられたといい、その結構は礼学の書に、上円下方九室とされている⁽¹³⁾。建章宮も、これに則ったものではなからうか。従ってここで匈奴の胡巫が祭儀を行ったということには疑問を感じる。仮に行われたのが事実であったとすれば、胡巫は様々な祭祀の中の一つを担当していたに過ぎなかったであろう。『漢宮閣疏』がいつ頃の書か詳にし得ないが、道士という言葉の使われている所からすると、九天道士の奉祀は、或はずっと後に作られた話ではないかと思う⁽¹⁴⁾。

『史記索隱』所引の『孝武本紀』は、長安城内の祀の他に、九天を

祭る廟が甘泉にもあったことを記しているが、胡巫が実際に長安一帯で九天を祭ったのは、たぶん武帝の代がピークであったであろう。巫蠱の事件によって胡巫に対する信頼は薄れ、以後九天の祭祀は衰えていったと推察する。やがて成帝の代になると、長安城内に祭られていた九天巫を含むすべての巫祠と多数の雜祠は、廃止される。

柔然

匈奴の衰えたあと、五六世紀の頃、再びモンゴル高原に勢力を張ったのは柔然である。彼らはモンゴル系の言葉を話していたようで、また蠕蠕、芮芮、茹茹などの文字で表わされた。

北魏の孝文帝のとき、柔然には醜奴が立ち、豆羅伏跋豆伐可汗と号した。醜奴は体が頑丈で、戦争のうまい男であった。熙平元年(五一六)には高車を制圧して、叛く者をことごとく併せ、北魏に対しては藩臣の礼を欠かすようになった。

この醜奴にとりいった女シャマンがいた。屋引副升牟の妻で是豆渾地萬という。年は二十ばかり。医巫であったが、鬼神と交通する能力を持ち、かねて醜奴の信頼を得ていた。

醜奴立後、忽亡一子、字祖惠、求募不能得、有屋引副升牟妻是豆渾地萬、年二十許、為醫巫、假託神鬼、先常為醜奴所信、出入去来、乃言此兒、今在天上、我能呼得、醜奴母子欣悅、後歲仲秋、在大沢中施帳屋、齋潔七日、祈請天上、經一宿、祖惠忽在帳中、自云恒在天上、醜奴母子、抱之悲喜、大会国人、号地萬為聖女、納為可賀敦、授夫副升牟爵位、賜牛馬羊三千頭、

(『魏書』卷一〇三、蠕蠕伝)

さて、胡巫はもちろん漢の敵である匈奴のシャマンであるが、長安の周辺ではさして珍しい存在ではなかった。『漢書』地理志を見ると、武帝の元鼎三年（前一四）に置かれた安定郡朝那県の条に、

有端旬祠十五所、胡巫祝、

（『漢書』卷二八下）

とある。端旬祠とは如何なるものか不明であるが、その各祠所で胡巫が祭祀を行っていたという。安定郡は長安の西北方、涇水の水源地域にあたり、すぐ北側は全く遊牧の生活圏となる。匈奴と漢人の生活圏が重なり合い、どちらかといえば漢文化が優位にあるこうした地域では、胡巫の間にも、本来の舞踏するシャマンから中国風の儀式的祭司的巫への変化が生じていたかもしれない。

匈奴の胡巫が長安やその周辺に居住するのは、漢の高祖の頃に始まったと考えられる。高祖は漢王朝を興して四年後（前二〇二）、国土に存するあらゆる神祠を祭るように命令を下した。

後四歳、天下已定、詔御史、令豊謹治粉榆社、常以四時春以羊彘祠之、令祝官立蚩尤之祠於長安、長安置祠祝官・女巫、其梁巫、祠天・地・天社・天水・房中・堂上之属、晋巫、祠五帝・東君・雲中君・司命・巫社・巫祠・族人・先炊之属、秦巫、祠社主・巫保・族鬻之属、荆巫、祠堂下・巫先・司命・施糜之属、九天巫、祠九天、皆以歳時祠宮中、其河巫、祠河於臨晋、而南山巫、祠南山秦中、秦中者、二世皇帝、各有時日、

（『史記』卷二八、封禪書）

この中に九天巫とあるのは、おそらく匈奴のシャマンであろう。九天については、中国に古くから伝わる概念が幾つかある。例えば、中

央と他の八方の計九つに天を分けるといふふうで、こういった考え方を神秘化して天を祀ったことがあった。ところが一方北方民族の間にも、天界を九層に分けるといふ観念があるのである。そして各層に様々な神々が居り、パンテオンを形成する。第六天には月が、第七天には太陽が、そして第九天には天の最高神が居るといった形である。シヤマニズムに於て、九という数は古今を通じて聖なる数であり、その祭祀の中の様々な部分に九という数が顔を出す。天が九の層に分かれているという観念がいつ頃成立したかは、未だ明らかでないが、かなり古い時代が推定されており、漢代の北アジアにあったと考えるには、何の無理もないようである¹¹⁾。また右の封禪書の記載には、梁巫、晋巫、秦巫、荆巫と各地域の巫が並べられ、各々その下に祠るべき諸神の名が記されている。ところが九天巫については、九天を祠るとしか書かれていない。前記の諸巫は中国内部の雑神を分担して祭っているようであるから、九天というのは、そこから外れたものと見なければなるまい。こうした所からも、九天巫が辺境の胡族系の巫であったであろうことが察せられる。

匈奴の祭儀を長安の宮中に行うというのは、中国北辺の神々を安んじると共に匈奴の慰撫をはかったものであろう。のち武帝の元狩二年（前一二一）になると、霍去病が休屠王を破って得た祭天の金人や徑路刀が、甘泉の東にある雲陽に祠られる。その祭祀も、同じように匈奴の神や人々の心を鎮めるために行われたものであろう¹²⁾。

司馬貞の『史記索隱』は九天に注して、

案、孝武本紀云、立九天廟於甘泉、三輔故事云、胡巫事九天於神明台、

武氣絶、半日復息、惠等哭、輿歸宮、单于壮其節、朝夕遣人候問武、而収繫張勝、

(『漢書』卷五四、蘇武伝)

しかし衛律の急ぎ召した鑿によって、蘇武は命をとりとめる。このとき鑿が行ったのは、武を熅火の上にくつぶせにして、創部を温めつつ背中を叩いて悪い血を出すという⁽⁸⁾、一種の外科治療であった。

鑿というのは醫と同義の文字であるが、巫の字を併せたところに、古代の医と巫の関係が表われている。古代の医者には経験的に積み重ねられた技術もあるにはあったが、呪術によって治療を行うことが多かった。現代の世界でも奥地に入ると、まだまだ呪術的な器具と技術を用いている所がある。したがって蘇武を診た鑿は、霊との交信によって悪い霊を追い払って治した訳ではないから、前述のシャマンの定義からすれば、シャマンから外れてしまうが、古代では医者と巫とは未分化の状態にあり、そこに一線を引くことは難しい。もしかすると蘇武を治した鑿は、別の場面ではトランス状態になって病魔と対決していたかもしれない。鑿は医でもあり巫でもあったと見るべきであろう。

胡巫は中国の内部でも活動していた。漢の武帝の時、戾太子のいわゆる巫蠱の獄に胡巫が関わったことは有名である。武帝が甘泉の離宮で病に伏っているとき、奸臣江充が、以前から隙のあった戾太子の宮殿に呪詛の人形を埋め、太子が武帝を殺そうとしていると誣告したのである。

上幸甘泉、疾病、充見上年老、恐晏駕後為太子所誅、因是為姦、奏言、上疾祟在巫蠱、於是上以充為使者治巫蠱、充將胡巫掘地求

偶人、捕蠱及夜祠視鬼、染汗令有処、輒収捕驗治、燒鉄鉗灼、強服之、民輒相誣以巫蠱、吏輒劾以大逆亡道、坐而死者、前後數萬人、是時、上春秋高、疑左右皆為蠱祝詛、有与亡、莫敢訟其寃者、充既知上意、因言宮中有蠱氣、先治後宮希幸夫人、以次及皇后、遂掘螻於太子宮、得桐木人、

(『漢書』卷四五、江充伝)

次々と掘り出された呪詛人形などは、きっと胡巫らによって予め埋められたものである。この搜索のときなぜ胡巫が使われたのかについては、手塚隆義氏が「胡巫は他の地域の巫とは違って、これまで呪詛の事件に関わったことがなく、最後まで武帝から禁圧を免れたからである。また武帝の治世に最も活動したのは楚や越の巫であり、後宮や太子の館に埋められた桐の木人も南方の巫の用いるものであったであろう」と考察している⁽⁹⁾。このあと江充は太子に斬られ、太子は反乱のかどで自殺。やがて太子の無実気づいた武帝は、胡巫を上林中で炙殺の刑に処した。

ここでの胡巫は、蠱などの祝詛を行ったり夜ひそかに鬼神を祠って呪い事をする者を探り当てる役目を負っていた。呪術については前述のシャマンの仕事の中には入れなかった。というのは、宗教と呪術というのは全く切り離し難い関係にあるからである。この超自然的技術は、極めて行使し易く且つ高い効果が得られることから、現在の高度な宗教でも欠かすことのできないものとなっている。古代にあっては、それは尚更のことで、呪術が宗教を支えていたと言っても過言ではない⁽¹⁰⁾。シャマンにとっても祭司にとっても、呪術はごく普通の宗教的技術であった。

の儀礼化が進んだが、ここでも神の乗り移るものと、儀式を司るものとは区別されている。北方民族と中国の宗教を同列に論じることではできないが、大まかに見ると、巫がシャマンで、祝や宗は祭司と受けとることができよう。

二 シヤマンの活動記録

匈奴

匈奴のシャマンは、『史記』『漢書』には大抵胡巫と記されている。⁶⁾ 胡巫はどのような活動をしていたのか。『漢書』匈奴伝にこういう記事がある。

漢の式師將軍李広利は、匈奴の狐鹿姑单于の軍に破れて降服したが、单于は式師將軍が漢の著名な將軍であることを尊び、娘をめあわせて優遇した。しかし、李広利よりも前に匈奴に降つて单于の有力な顧問となつていた衛律は、自分以上に式師將軍が尊敬されることを妬み、折から单于の母閼氏が病にかつたことを利用して、奸計をめぐらした。

式師在匈奴歳余、衛律害其寵、会母閼氏病、律飭胡巫、言先单于怒、曰、胡故時祠兵、常言得式師以社、今何故不用、於是収式師、式師罵曰、我死必滅匈奴、遂屠式師以祠、会連雨雪数月、畜産死、人民疫病、穀稼不孰、单于怒、為式師立祠堂、

(卷九四上、匈奴伝上)

先の单于というのは且鞮侯单于のこと。衛律は「いつも宿敵式師將軍を破つた暁には、兵祠を祭るときの犠牲にしようと言っていたのに、

なぜそうしないのかと且鞮侯单于の霊が怒っている」と胡巫に言わせたのである。閼氏の病の時のことであるから、おそらく衛律はシャマンの治病儀式の際に、シャマンにこう告げさせたのである。つまりこれが閼氏の病の原因という訳である。

これによって式師將軍は、犠牲として屠られてしまう。匈奴に住んで一年余りたった、征和四年(前八九)の事であった。匈奴の兵祠というのは、匈奴の戦士が所持していた短剣徑路刀を軍神として祭つたもので、江上波夫氏によれば、これはスキタイのアケナナス形短剣の祭祠と共通するものだといふ⁷⁾。

右の匈奴の巫は、閼氏の病を治すために神霊に伺いをたて、その病因をつきとめた。その実は、シャマンが衛律の命じたとおりに動いた偽の託宣、即ち单于の霊のおつげであったが、シャマンの託宣はすぐに匈奴の人々や、单于の心を動かし、それまでの尊敬優遇をがらりとかえて式師將軍を屠ってしまった。この記事はシャマニズムの世界に在つて、シャマンの霊能力が極めて深く信じられ、人々の心を動かしていたことをよく物語っている。この時のシャマンの行動がどこまで衛律の意を受けていたかは分からないが、シャマンは常々行っていた託宣に、随分と自分の意志意図を込めていたものようである。

次は同じ衛律が胡巫に治療を行かせたという話である。

且鞮侯单于のとき、蘇武は漢の使者として匈奴に赴いたが、たまたま匈奴の中で起ろうとしていた謀反に副官の張勝らが関与したため、蘇武は己の任務を全うし得なかつたことを恥じて自殺を図つた。

武謂惠等、屈節辱命、雖生、何面目以歸漢、引佩刀自刺、衛律驚、自抱持武、馳召醫、鑿地為坎、置燼火、覆武其上、蹈其背以出血、

を参照しながらその解析を試みる。対象とするのは、漢から唐にかけての間、そして北アジアから朝鮮半島に至る範囲の、最も古いシャマンの姿である。北方民族のシャマニズムの中で最も重要な儀式は、天を祭ることであったが、それについては、筆者は「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について」⁽³⁾に述べた。拙稿もそれに加えて、従来のシャマニズム史研究を更に進めるための基礎作業としたい。

ところで漢文文献では、シャマンはたいい巫や覡の文字で記される。女性のシャマンは巫、男性シャマンは覡である。しかし、ただ巫と書かれている場合、男女どちらであるか定かでないことが多い。もちろん巫や覡と記されてはいても、北方民族のシャマンは中国の巫覡とは異なる。

ともかく、これから巫覡の文字を諸書の中に捜していくことになるが、一口に巫といっても様々な仕事を行う。或は呪術を行い、或は神の言葉を伝え、或は占いの結果を告げる。また病気を治すことも主要な仕事であった。しかしこれらを行う者のすべてをシャマンと呼んでしまうのは疑問である。同様なことは現代社会でも、ごく身近な所でいくらかでも行われており、それでは世の中にシャマンが溢れてしまうことになる。そこで如何なる者をシャマンと捉え、また類似の者を区別するかという判断基準が必要である。

拙稿ではこれを、主として佐々木宏幹氏の所説に⁽⁴⁾依拠して考えていくことにする。即ち、シャマニズムとは、通常トランスとよばれるような異常心理状態において、超自然的存在である神・精霊・死霊などと直接に接触交流する人物シャマンを中心とする、呪術・宗教的形態にとらえる。そしてシャマンの行為は、予言・託宣・占卜・治病

などに区分して観察する。トランスというのは、神や精霊と交流するために、太鼓や鈴などのリズムにのって舞踏・祈祷して、やがて異常な心理状態に入ること、通常意識の低下した状態をさし、これによってシャマンの魂は神と交流したり、神と一体となる。トランスに続く状態は、おおよそ二つに分けられる。一つはシャマンの魂が体を離れて神や精霊の居る所へ赴くもので、脱魂(エクスタシー)と呼ばれる。いま一つは逆に神や精霊がシャマンの肉体にのりうつるもので、これを憑依(ポゼッション)という。但し巫覡やシャマンと呼ばれる者の中には、トランスのような状態に入らずに予言や占卜、治病を行う者がある。この場合は神との直接交流はなく、専ら儀式によって答えが導き出される。したがって、これは純粹なシャマンとは区別して、祭司という捉え方をする。宗教の進化段階から見ると、祭司はシャマンよりも後に出た者と考えられる。しかし、この分化は必ずしも明確ではなく、同一人物が時にはシャマン行為を行い、時には祭司となる場合もある。佐々木氏の所説をまとめると以上のようなことになる。

中国の天の祭りの歴史を述べた『漢書』郊祀志をみると、その冒頭に、

精神がさわやかで二心がなく、つつしみ深く聡明な者に神がのりうつることがある。それが男であれば覡といい、女であれば巫という。聖王は彼らに神々のおるべきところや位を定めさせて、その犠牲や祭器を作らせた。また古の聖人の子孫の中から、よく山川の神々のことを知り、うやうやしく神を祭るものを祝とし、四季おりおりの幸、犠牲、祭壇、天地の神々、氏族の祖先神をよく知る者を宗とした。と述べている⁽⁵⁾。中国の場合は、夙に宗教の儀式が整えられ、宗教

古代北アジアに於ける

シャマンの活動

今井秀周

(東洋史)

一 はじめに

広く北アジアの民族が奉じてきた宗教はシャマニズムであった。一八世紀末に始まった民族学的調査は、北アジア諸民族の近現代のシャマニズムの記録を膨大な量、蓄えてきた。ではシャマニズムの歴史についてはどうであろうか。往古シャマニズムはどんな姿をしていたのか、そして今日に至るまでに、どのような変化を見せたのか。おそらく現在と全く同じではあるまい。これは文献が中心となる研究領域である。しかしシャマニズムは原始的宗教という見方があったからであろう、シャマニズムについては大抵、各民族の個々の歴史、文化を論じる際に、簡単に触れて終ることが多かった。シャマニズムやシャマンについて北アジアの全域、全時代に亘って、史料を掲げながら述べたものになると、筆者の寡聞からか、わが国では村田治郎氏の「満蒙民族の祭天」「満蒙巫史」や護雅夫氏の『遊牧騎馬民族国家』など⁽¹⁾、わずかな数しか見つけることができない。シャマニズムの歴史を伝える史料は、大部分が中国の古文獻である。その史料の数のごく限られていることも、研究の滞った一因であろう。

ところが近年、現代に残ったシャマニズムの研究は著しく進んだ。実に様々な形態をもつ信仰は、合理的に整理区分がすすめられ、多数の調査記録をまとめた研究書が次々と刊行、翻訳されつつある⁽²⁾。ここに至ると、文献史料の方にも、更めて考えなければならぬ問題が幾つも出てきたように思われる。史料の数が少ないだけに吟味は十分に行う必要がある。そこで拙稿では、シャマニズムの中心をなすシャマンに焦点をあて、主な史料を収集して、人類学、宗教学等の研究

一 はじめに

二 シャマンの活動記録

匈奴

柔然

高車

突厥

回鶻

黠戛斯

鮮卑

高句麗

百濟

新羅

三 結語